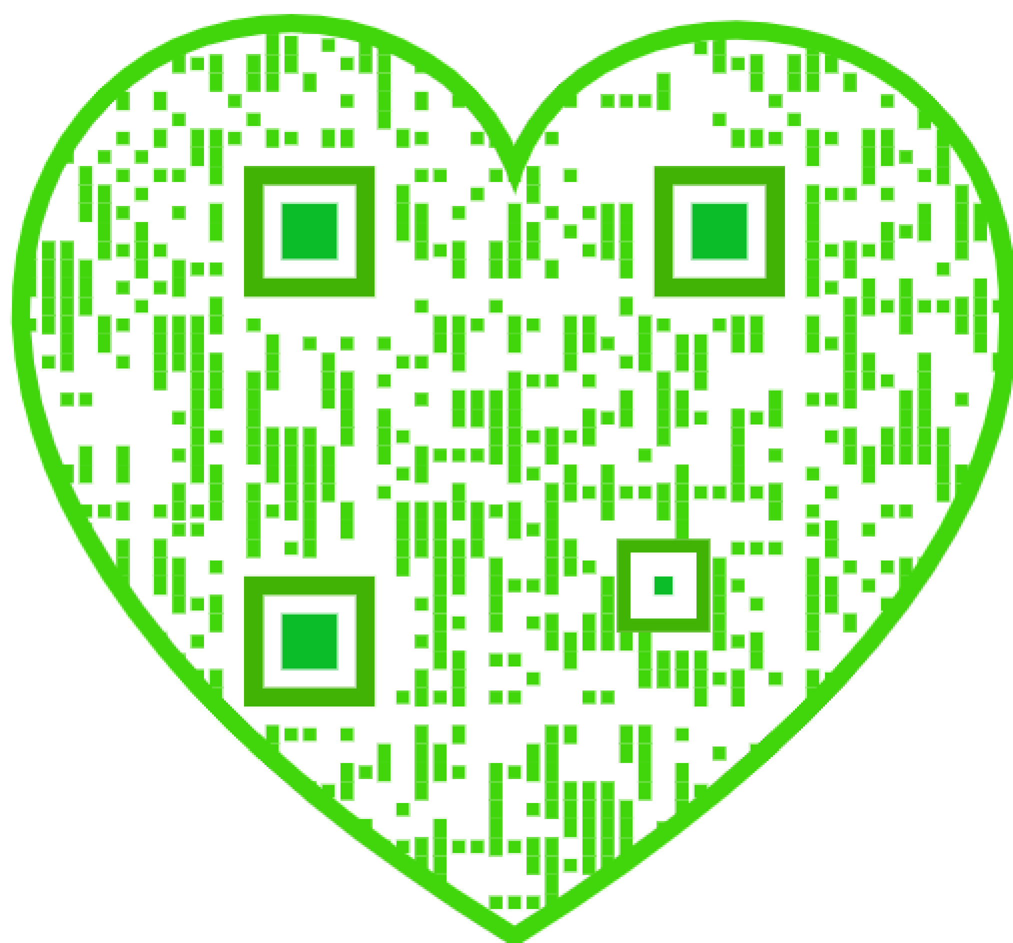
Carlo Galli

L'UMANITÀ MULTICULTURALE

Nel brulicare disordinato delle città e delle campagne d'Asia in cui si fondono e confondono mondi e immagini dell'uomo contrastanti, nelle megalopoli del Sud del mondo e nelle metropoli del mondo ricco e potente: lì certamente c'è umanità.

ca
rsa
48
C
a

Il Mulino
VOCI



Si può dare un volto nuovo e umano all'umanesimo?

L'umanità che l'età globale porta con sé ha tratti completamente nuovi rispetto al passato: è una umanità plurale e non singolare, differenziata e non omogenea. Una frammentazione con cui la cultura e la politica sono tenute a confrontarsi, nella consapevolezza che non si può né tornare indietro, né fingere che nulla stia accadendo. Sgombrando il campo da soluzioni vacue e pericolose (l'assimilazione piena dello straniero, l'integrazione acritica all'interno della cittadinanza), queste pagine indicano le possibili strade da percorrere per depotenziare il conflitto fra culture e per promuovere, nell'umanità, la concretezza e la differenza degli individui.

€ 8,00

Biblioteca Sala Borsa - Bologna



BSB 120458

Carlo Galli insegna Storia delle dottrine politiche nell'Università di Bologna ed è direttore della rivista «Filosofia politica». Con il Mulino ha fra l'altro pubblicato: «Spazi politici. L'età moderna e l'età globale» (2001), «Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt» (2008), «Multiculturalismo. Ideologie e sfide» (a cura di, 2006).

Carlo Galli

L'umanità multiculturale



il Mulino

Questo testo è un'ampia rielaborazione di una conferenza tenuta nel 2006 al Festival di Filosofia di Modena, pubblicata in una prima versione dalla Fondazione Collegio San Carlo di Modena (Paginette, 2007).

ISBN 978-88-15-12699-3

Copyright © 2008 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

Indice

I. Umanità e cultura p. 9

1. Antinomie dell'umanità 10
2. Antinomie della cultura 29

II. La mobilitazione globale 41

1. La globalizzazione 42
2. Il multiculturalismo 47
3. Decostruzione e riconoscimento 62

III. Le culture e l'umanità concreta 71

1. Dialettica della cultura 71
2. Politicità della cultura 75

Conclusione 83

Una riflessione teorica e politica sull'umanità multiculturale, ovvero sulla condizione e sul significato dell'umanità nell'età del multiculturalismo, deve muovere dall'evidenza che tanto «umanità» quanto «cultura» quanto il loro rapporto – soprattutto nel contesto della globalizzazione, nel quale appunto si dà l'umanità multiculturale – sono nozioni ambigue, complesse, attraversate da una dialettica di cui si deve venire a capo per potere argomentare analisi e avanzare proposte.

I.

Umanità e cultura

«Umanità» è tanto la massima astrazione quanto la massima concretezza, tanto una natura comune, generica, quanto la totalità storica e complessa degli esseri umani. Si muove fra il vuoto e il pieno, fra il minimo e il massimo, fra identità e universalità, fra la partecipazione e l'empatia (che si esprime nel motto di Terenzio «Homo sum: nihil humani a me alienum puto»[1]) e l'astrattezza dell'umanità illuministica e razionalistica: questa – l'idea che ci sia qualcosa di naturale che, nonostante ogni differenza culturale, non ci rende del tutto estranei gli uni dagli altri – è stata infatti accusata di non saper rendere conto del particolare concreto, e di essere soltanto il minimo comune deno-

[1] «Sono un uomo e quindi non mi reputo estraneo a nulla di ciò che attiene agli uomini» (*Heautontimoroumenos*, 77).

minatore fra gli uomini, l'equivalente antropologico dell'unità aritmetica, il livello assolutamente semplice e contradditorio dell'identità individuale, che consiste solo in ciò che è identico in tutti.

1. *Antinomie dell'umanità*

Da quest'ultimo punto di vista, umanità è ontologicamente un'essenza e logicamente un universale. È cioè al tempo stesso «natura umana» e «genere umano»: ovvero è ciò che rende tale ogni essere umano dopo che sono state eliminate tutte le determinazioni, le qualità, che lo rendono unico e differente; ed è anche ciò che ciascun essere umano ha di naturalmente uguale a ogni altro essere umano, ciò che ha di universalizzabile e che lo assimila a ogni altro.

Accanto a queste connotazioni formali il contenuto minimo e al contempo universale della umanità può variare dalla veneranda definizione di Aristotele (*Etica Nicomachea* 1169b, *Politica* 1253a), secondo il quale l'essere umano è naturalmente socievole, dotato di ragione e della capacità di distinguere il bene dal male,

alla posizione stoica che colloca l'umanità nella ragione naturale universale (cosmica e cosmopolita) cristiana, all'ancora più radicale universalismo di storia e di destino che è il prodotto del cristianesimo, per il quale l'essenza dell'uomo è la sua origine divina, che in Paolo esplicitamente manifesta la propria potenza di costruzione del genere umano – si veda la lettera ai Galati (3, 28): «non est Iudaeus neque Graecus», o quella ai Romani (3, 29), dove si parla di un Dio che è *Deus gentium*, non di una singola nazione –, e che in parallelo dà vita a un soggetto singolo svuotato di determinazioni essenziali naturali e storiche, e saziabile solo dal rapporto con Dio. La indeterminatezza antropologica della nozione di umanità, che trova nel cristianesimo una delle proprie origini più chiare e più efficaci, è una costante della riflessione sulla natura umana: da Pico della Mirandola (sua la definizione dell'uomo come «divino camaleonte») all'antropologia filosofica tedesca del XX secolo (Scheler, Plessner, Gehlen) si è molto insistito sul fatto che l'essenza dell'essere umano, la sua umanità, è aperta e instabile, e che la sua natura non è fissata e garantita *a priori* come avviene agli animali per i loro istinti, ma è una possibilità.



In età moderna le caratteristiche razionali dell'umanità – tanto del singolo quanto della universalità del genere umano – sono sommamente accentuate: l'umanità è in quest'ambito la proiezione su scala più ampia del soggetto moderno, il cui concetto è stato elaborato dal razionalismo e dall'illuminismo, da Hobbes a Kant. L'umanità è al tempo stesso l'inizio e l'ultimo coerente anello di una serie che ha la propria origine nel singolo individuo (uguale a ogni altro, con la sua ragione e i suoi diritti che gli pertengono per natura), che prosegue nella cittadinanza (garantita, come insieme di diritti civili e sociali uguali per tutti, dallo Stato inteso come universale determinato) e che culmina nell'ideale della cosmopoli, dell'universale uguaglianza e solidarietà in cui gli esseri umani vivono e agiscono secondo libertà, cioè sviluppano liberamente la propria natura, i propri diritti e la propria dignità essenziale. Più che «natura», l'umanità è, in quest'ambito, una possibilità che è anche un dovere: è norma universale, legislazione fondata su precetti intorno ai quali tutto il mondo converge.

Un esempio della moderna identificazione di ragione e umanità è in Feuerbach (*Essenza del cristianesimo*), il quale reputa distintivo

per l'essere umano non tanto la coscienza di sé ma la conoscenza di sé, sia come individuo sia come membro di un genere o di una specie. Come scrisse Pope, «L'oggetto di studio più tipico dell'umanità è l'uomo»[2]; e anche per Feuerbach è la capacità umana di aver scienza di sé che rende l'essere umano capace di avere scienza oggettiva delle essenze delle cose del mondo: l'umanità conosce le cose del mondo perché conosce dapprima se stessa. Da qui si evince che l'idea moderna di umanità serve a fondare e a rendere effettiva l'idea che tutti gli esseri umani possano e debbano essere soggetto e oggetto di un medesimo discorso universale: che cioè a tutti gli esseri umani, come del resto a tutta la realtà naturale, sia applicabile una norma razionale che trae origine dalla loro stessa essenza e natura. Umanità è essere soggetti e al tempo stesso oggetti della ragione.

L'umanità moderna è insomma un prodotto della metafisica occidentale, nella fase, prima umanistica e poi individualistica, della secolarizzazione e della desacralizzazione della

[2] «The proper study of mankind is man» (A. Pope, *Essay on man*, II, 2, in W. Goethe, *Affinità elettive*, II, 7).

metafisica cristiana, la cui nozione di uguaglianza in Dio come Padre comune dell'umana famiglia diviene uguaglianza nei diritti umani e indipendenza da autorità esterne: l'umanità è fondamento a se stessa perché è certa di sé, cosciente di sé. E della metafisica moderna esprime la volontà di potenza: ne condivide cioè la tensione all'astrazione efficace, alla produzione di un'unità razionale; anche per quanto riguarda l'essere umano, infatti, umanità implica la costruzione di un'essenza che va conosciuta, e signoreggiata perché ciascun membro della specie sia messo in grado di attingere i propri fini essenziali. Esito della moderna mediazione razionale, della sua impresa conoscitiva, l'umanità è quindi l'imperativo che comanda che l'universale essenza dell'essere umano trovi ovunque, e per tutti, il proprio diritto, l'adeguato riconoscimento e trattamento.

Ci sono in questa accezione di umanità – come uguaglianza e unità essenziale dell'uomo e degli uomini – antinomie che si sostanziano in paradossi, contraddizioni, asimmetrie, cortocircuiti fra essenza individuale e universale, fra attività e passività, fra troppa e troppo

poca universalità, che sono non casuali ma necessarie, come se questa identità e universalità potessero operare solo in virtù di alcune dicotomiche differenziazioni interne, o come se al contrario altre ne nascondessero.

a) Il livello filosoficamente più radicale dell'antinomia è stato rilevato da Heidegger (*Lettera sull'umanismo*), il quale ha visto che secondo le logiche dell'umanesimo moderno, derivazione diretta delle logiche della metafisica occidentale, ciò che nell'uomo ha valore, ossia quanto nell'uomo c'è di più alto e di non negoziabile, è semplicemente il suo essere *homo sapiens*, il suo appartenere alla specie umana zoologicamente intesa: in quest'ottica, ragionare in termini di natura umana significa fatalmente – nonostante ogni pretesa di primato – fare dell'uomo un pezzo di natura; lo specismo antropocentrico implicito costitutivamente nell'idea di umanità, la assoluta cesura fra l'umano e l'animale, va perduto; e non a caso oggi si potrebbe dire che l'umanità è il Dna dell'uomo, in cui infatti molti vedono il nucleo dell'essere umano, alcuni sacralizzandolo, altri manipolandolo. Questa umanità – che, incidentalmente, tradisce per Heidegger la vocazione dell'uomo, che nella

sua esistenza custodisce la verità dell'essere – è l'immagine dell'uomo nell'epoca dell'immagine del mondo, cioè nell'epoca della tecnica; ed è un'immagine in cui l'umano si identifica nel preumano o nel non-umano: nell'animale-uomo, come tale dominabile, non solo soggetto (come pretende) ma anche oggetto dell'azione. Umanità, uomo-massa, serialità dell'uguaglianza della «gente», tendono quindi a coincidere. Ridotto a essenza, l'uomo è tanto signore di sé e del mondo quanto insignorito dal suo stesso insignorirsi, piegato dalle logiche razionali che ha inventato: tanto lavoratore quanto elaborato, materiale da lavoro. L'assunto umanistico e idealistico del materialista Feuerbach – che l'umanità è dapprima conoscere se stessi come genere, e quindi conoscere (operativamente) il mondo – va quindi rovesciato: il soggetto conosce se stesso come essenza perché si è già collocato fra le essenze oggettive da conoscere, da tutelare, da dominare. Il sapere-potere si applica allo stesso titolo e secondo la stessa logica al soggetto e all'oggetto: li rende indistinguibili e intercambiabili, fungibili. Da questo punto di vista, l'umanità è affetta da una perdita radicale di differenze, perfino della differenza

fra uomo e mondo: anzi, «umanità» significa che uomo e mondo sono andati entrambi perduti a causa della metafisica e dell'umanesimo (non è questa la posizione cattolica, secondo la quale, invece, la perdita di sé e del mondo da parte dell'umanità nasce dalla perdita di Dio).

Secondo il lessico proposto da François Jullien, per Heidegger l'universale necessariamente si rovescia nell'uniforme, la filosofia nella produzione seriale, l'identità nella inerte somiglianza; e l'epoca dell'immagine del mondo ha in sé il germe della scomparsa dell'immagine dell'uomo, che in seguito sarebbe stata preconizzata da Foucault. Il quale non è certo l'unico che abbia lavorato all'interno di questa intuizione heideggeriana; a essa è avvicinabile anche l'antinomia dell'umanità che Sartre (*L'essere e il nulla*) individua come contraddizione metafisica con l'affermare che «l'uomo è una passione inutile»: esso infatti progetta di perdersi come ente per fondare l'essere (l'umanità), ovvero per fondarsi come in-sé che sfugge alla contingenza, avendo se stesso come fondamento e come *causa sui*, e rendendosi così simile a Dio; ma l'esito di questa volontà di potenza – di questa passione – è appunto la contraddizione che

inerisce per Sartre all'idea di Dio, cioè il rovesciarsi dell'attività in passività, del creatore in sostanza, dell'umanità in nulla.

b) Queste contraddizioni si lasciano cogliere bene dal punto di vista politico. In quest'ambito, appartiene all'intera lunga tradizione della storia della riflessione politica pensare all'umanità come alla natura essenziale dell'uomo per affermarne ora l'innocenza e bontà, ora la cattiveria e l'aggressività, con opposte conseguenze sul regime politico più adatto nell'uno o nell'altro caso (autoritario e disciplinare in caso di essenza umana pericolosa, più libero nell'ipotesi opposta).

Che nello spazio della politica l'umanità sia il fondamento antropologico legittimante – perché ultimo e naturale – delle forme politiche comporta che umanità sia tanto la libertà e la dignità universale dell'uomo (e quindi implichi la lotta contro la crudeltà, contro l'inumanità, contro la discriminazione e contro l'introduzione di divisioni all'interno dell'unità e dell'uguaglianza dell'umanità) quanto un discorso sull'uomo e la sua essenza naturale, un discorso conoscitivo, precettivo, interventistico, manipolatorio. Infatti, anche i razzismi partono dal presupposto di una

universale disponibilità dell'umanità a essere conosciuta scientificamente e obiettivamente secondo la propria essenza, cioè come genere. I razzismi sono nati non per negare l'umanità, ma per affermarla, facendo anzi della sua promozione il fardello dell'uomo bianco, che rende necessaria l'altrui soggezione come indispensabile apprendistato per sviluppare e far fiorire un'essenza umana ancora immatura, o come permanente esclusione di chi umano non è, o lo è in modo tanto differente da non poter far parte di alcuna comunità allargata. La differenza fra umano, sub-umano e non-umano nasce dalla indifferenziata affermazione della naturale universalità dell'umanità; è per rendere omogenea, pura, fiorente, l'essenza universale e naturale dell'uomo che si deve portare a maturità ciò che è acerbo, allevare ciò che è selvatico, potare ciò che è degenerato, sceverare il grano dal loglio separando chi dell'uomo è contraffazione da chi ne è invece l'autenticità. L'umanità universale esige quindi interne differenziazioni, che vengano riconosciute e sancite, oppure disciplinatamente superate in una lunga marcia guidata di avvicinamento alla pienezza dell'umano; e in ciò si rivela che l'umanità universale rien-

tra nello sguardo classificatorio ed essenzializzante dell'Europa, e poi dell'occidente, sul resto del mondo (basti pensare non tanto a Sepulveda quanto all'universalismo di Francisco de Vitoria – uno fra i primi sguardi filosofici sul globo, che pure non può liberarsi dal punto di vista europeo, sia verso gli *indios* sia, diversamente, verso i turchi); uno sguardo che nel XIX e nel XX secolo l'Europa rivolgerà anche su di sé, per introdurre, in nome dell'umanità, gerarchie e differenziazioni fra l'umano, da rispettare, e il non-umano, da estirpare. L'origine della più grande disumanità pratica, dell'Olocausto, che è stata certamente la negazione criminale dell'umanità, è di questa anche l'interna perversione: l'umanità esige che sull'essenza dell'essere umano si facciano discorsi e pratiche, e comporta quindi la biopolitica e il biopotere, fino allo sterminio. Al limite, secondo il principio totalitario che vede l'umanità come opera *in progress*, come (ri)costruzione della vera natura umana, previa distruzione della natura umana corrotta, «gli uomini – come è stato detto a proposito della rivoluzione francese nella sua fase terroristica – potrebbero essere annientati senza alcun danno per l'umanità».

E anche le guerre umanitarie, l'ingerenza umanitaria, non sono aberrazioni ma genuine derivazioni (benché siano ipocrite quanto alla loro applicazione selettiva, secondo gli interessi delle grandi potenze – come denunciato già da Proudhon col motto «Chi parla di umanità vuol trarvi in inganno», ripreso da Schmitt e dagli odierni realisti politici) del principio logico e teorico secondo cui esiste un'unica essenza umana, che deve essere liberata dai poteri antiumani. L'umanità esige che ci siano dei nemici – reali o virtuali – dell'umanità, da sconfiggere: l'umanità è da questo punto di vista una chiamata alle armi, un proclama di unità e di contro il non umano, il mostro, l'immane, e porta in sé un'ostilità potenzialmente tanto intensa che, come a suo tempo ha osservato un diretto interessato, certo non imparziale, come Schmitt (*Glossarium*), in suo nome, cioè per combattere i crimini contro l'umanità, si commettono altri crimini, crimini per l'umanità. A questo livello, quindi, l'umanità è affetta non tanto da indistinzione, ma da un eccesso di distinzione. Non è troppo unitaria, ma troppo poco, poiché la sua unicità è intrinsecamente polemica.

c) Quanto di alienazione ci sia nell'umanità è stato già colto da Marx (*Manoscritti*

economico-filosofici); per lui non si tratta soltanto di constatare i paradossi e i dualismi che la nozione di umanità genera, ma di capire che la loro origine sta nel fatto che l'umanità è l'essenza non dell'uomo ma dell'individuo moderno, con la sua alienazione e la sua astrazione, propriamente con la sua estraneazione, che gli derivano dall'essere il prodotto di un'economia storica e specifica, quella capitalistica. Questa toglie all'essere umano la sua essenza generica (*Gattungswesen*) – cioè gli toglie la natura esterna, che è l'oggetto e lo spazio della sua libertà intesa come libero lavoro –, e lo trasforma in mero produttore, ovvero fa della sua vita e del suo lavoro solo un mezzo di vita, rendendolo così una forma universale della merce, un oggetto; insomma, il capitalismo trasforma gli esseri umani in umanità perché ne fa dei proletari su scala tendenzialmente mondiale (è questa l'interpretazione dialettica della sprezzante affermazione di Schopenhauer secondo cui l'uomo è «la merce all'ingrosso della natura»). Ed è per questo motivo – perché insomma l'umanità è una mediazione che va decostruita dialetticamente – che il marxismo rifiutò di argomentare e di agire in termini di umanitarismo, e tuttavia vide nella

estraneazione presente dell'umanità non solo la forma universale dell'alienazione ma anche la condizione determinata della sua possibile libertà futura, concretamente umanistica. A differenza che in Heidegger, in Marx la critica all'umanità non era critica all'umanesimo.

d) Al contrario, il pensiero femminista nella sua fase post-ugualitaria (Irigaray, Kristeva) anziché preoccuparsi dei dualismi che l'unità/unicità dell'essenza umana genera, o di rilevare in essa contraddizioni originarie, sostiene che è essa stessa una contraddizione a sé non evidente. Infatti, quanto di neutrale e universale ha in sé l'umanità è l'estensione del principio logico e politico del dominio maschile, con tutte le incongruenze e le parzialità che tale principio porta con sé; ed è al tempo stesso l'obliterazione della strutturale dualità fra essenza maschile ed essenza femminile, fra il Potere e la Cura (che anche questa essenza femminile sia a sua volta l'esito di una logica universalistica ed essenzialistica, che sia essa stessa un'astrazione, un'ipostasi, da sottoporre a decostruzione storica e logica, è stata poi la tesi di Judith Butler). Secondo queste posizioni l'umanità è affetta dal problema non tanto di generare paradossi o dualismi, o di

essere generata dall'estraneazione capitalistica, ma dal non rendere giustizia, con la sua ipotesi dell'unità del genere umano, alla dualità concreta del genere. L'umanità, in quest'ottica, esprime una violenza di genere (analogamente, e più radicalmente, è stato argomentato dal pensiero animalista, da Singer in poi, che l'umanità, come è stata tradizionalmente pensata, è il fondamento dello specismo).

e) La dialettica di potenza e di impotenza che all'umanità pertiene è poi evidente in una ulteriore – e diffusissima – accezione del termine, che ne fa l'opposto della ferinità e della barbarie, e che la identifica nella pietà verso il simile. Ma quale essere umano è quello verso il quale si agisce in nome dell'umanità? È, con tutta evidenza, quello che ha perduto ogni altra caratteristica, che non ha altro che la propria umanità: il riconoscimento della sua essenza d'uomo scatta quando è inessenziale, quando non lo si può più riconoscere come individuo concreto, ricco di qualità, di virtù e di difetti, quando lo si vede debole e nudo, privo d'identità, indistinguibile dagli altri, e anche da noi stessi. Che infatti ci identifichiamo con lui nella sua sofferenza, al di sopra, o al di sotto, di tutte le differenze che ci rendono vivi e concreti. L'umanità in quanto pietà è infatti massimamente universale, nel senso sia che è profondamente radicata nell'antropologia – come già ha individuato con chiarezza Rousseau – sia che è rivolta indistintamente verso tutti: come si prova pietà per tutti i morti, così la si prova per chiunque è prossimo alla morte, destino comune. È la pietà – non il dialogo – la cifra della comprensione dell'umanità, che si può estendere anche al dolore animale.

Sembra quindi che l'umanità universale si attivi non solo per liberare, ma anche per compiangere: e che ci sia in essa un'asimmetria inesplicita, come se fosse necessario, perché ci sia umanità, che ci sia disumanità, inumanità, che ci siano vittime e persecutori. Oltre a ciò, l'umanità in quanto pietà proprio perché universale è generica, non concreta e individuata: pulsione elementare e innata (tanto che perché ci sia spietatezza è necessario un apposito addestramento), è un istinto di vicinanza intraspecifica che si manifesta da lontano: certo, le vittime e i carnefici sono necessari all'umanità/pietà, ma solo se riusciamo a collocarci (o se veniamo posti) nella condizione di spettatori pietosi che si identificano emotivamente (e brevemente) con i sofferenti (la pietà verso

coloro che la televisione – portandoceli vicino ma tenendoli lontano – ci mostra patire per una qualche catastrofe ne è l'esempio più chiaro). L'umanità che fa appello alla nostra umanità sono gli altri in difficoltà estrema – nel solco dell'emergenza –, al cui disperato bisogno assistiamo, nel doppio senso di guardare e di inviare aiuto. È vero, quindi – lo notava Hannah Arendt (*L'umanità in tempi bui*) –, che nell'idea di umanità è intrinseca anche una condizione di estrema debolezza, di privazione radicale, che muove al soccorso ma che di per sé non è azione, quanto piuttosto emozione.

Il collassare reciproco di vicinanza e lontananza che inerisce alla pietà universale dovrebbe diventare – lo ha di recente teorizzato Myriam Revault d'Allones – compassione concreta in uno spazio determinato, nel quale ci siano ancora distanza e vicinanza, cioè una relazione significativa e attiva (da un io a un tu), e non il loro cortocircuito permanentemente rappresentato: la pietà dovrebbe insomma trasformarsi da generica in specifica, da flebile in attiva, da sentimentale in politica, da compassione in empatia. Anche la compassione, infatti, benché all'apparenza più articolata della pietà umanitaria, è in realtà oggetto, nelle democrazie

occidentali (in quelle avanzate; ma già Tocqueville aveva collegato la compassione alla democrazia), di una rappresentazione mediatico-plebiscitaria che dà vita a una «politica compassionevole» di massa, che, come pappa del cuore, può produrre (e riprodurre) una universale, compiaciuta e inerte identificazione di tutti con qualsivoglia sofferenza di tutti: un'uguaglianza emotiva nella partecipazione al dolore altrui che surroga la scomparsa dell'uguaglianza della cittadinanza, dei diritti, e che lascia a ciascuno il diritto di cavarsela come può.

Quello che Derrida definisce il «divenire umano della pietà», il farsi concreto dell'universale, può forse essere il risultato dell'immaginazione produttiva: e infatti la pietà dell'umanità per se stessa diventa azione, e non passività, in *La ginestra* di Leopardi, nella forza di immagini senza lacrime. Ma l'idea di umanità come universale e astratta pietà o come compassione democratica è il risvolto sentimentale del moderno razionalismo universalistico, il supplemento d'anima della sua prometeica egolatria: entrambi hanno in comune la riduzione del vivere a quella che Agamben (e, prima, Benjamin) ha definito «nuda vita»: nell'un caso, come essenza e potenza, l'uma-

nità è ciò che immediatamente pone se stessa; nell'altro, come debolezza, pazienza e passività, l'umanità è ciò che resta, ciò cui ci si aggrappa come naufraghi dell'impresa moderna.

Interna alla moderna ragione occidentale, fulcro della sua mediazione di cui costituisce l'inizio e la proiezione universale, l'idea di umanità ne condivide le contraddizioni, la grandezza e la miseria; a essa pertengono (diversamente, è ovvio) tanto la pietà universale quanto il razzismo e la possibilità dello sterminio; è tanto un programma d'azione, un nobile ideale umanistico di destino comune, quanto la misera realtà della vita spogliata, offesa e minacciata: è «il sogno di una cosa» – l'aspirazione a un'esistenza piena per tutti gli uomini, in un regime di universale comunicazione, comprensione e arricchimento –, ma non è la «cosa». Dalla realizzazione di quel sogno la tiene lontana la parzialità dell'immagine dell'uomo di cui è l'estensione e l'espansione: quell'uomo essenziale e inessenziale, potente e deprivato, signore e signoreggiato, ricco e povero, liberatore e afflitto, è l'individuo moderno, il centro e il perno di una specifica metafisica ed economia, di una particolare forma di vita: le contraddi-

zioni logiche e ontologiche dell'umanità sono le contraddizioni reali di cui facciamo quotidianamente esperienza. È l'umanità stessa che richiede astrazioni razionali e impoverimenti esistenziali per manifestare la propria intrinseca volontà di potenza. Una forma di vita che esalta l'uomo solo mentre lo deprime, che lo salva solo mentre lo perde, che lo libera solo mentre lo asservisce, che, ossessionata dall'unità (benché irraggiungibile), dall'essenzialità, dall'universalità, genera dualismi polemici e false diversità, mentre perde al tempo stesso le differenze concrete (di genere, di classe, di nazione, di cultura e ogni altra). E che dunque da un concreto umanesimo è ben lontana.

2. *Antinomie della cultura*

Mai la storia ha conosciuto l'umanità come universale semplice: la cosmopoli stoica, l'unità dell'umanità ipotizzata dagli imperi orientali e occidentali, la famiglia umana del cristianesimo, l'umanità dell'illuminismo, del socialismo, della democrazia, della tecnica, non sono mai state realizzate pienamente benché per loro (e contro di loro) si sia lottato e combattuto.

L'umanità come universale moderno esibisce necessità e contraddizioni logiche e morali che non si manifestano allo stato puro, ma che sono complicate dall'intrecciarsi in essa di un diverso concetto di umanità, non vuoto o minimale (i diritti umani, la pietà, il Dna dell'*homo sapiens*) ma pieno, ricco di sostanza: un'umanità che non è né astrazione né natura, ma il dialogo e la comunicazione di identità concrete, estese e complesse; che è insomma il fiorire di quelle che oggi si chiamano «culture», ma che sono state note fin dall'antichità occidentale come «nazioni» o «patrie». Definita da Cicerone (*De officiis* I, 17) «la società che consiste nell'identità di stirpe, di nascita, di lingua, che è quella che più saldamente unisce gli uomini tra loro»[3], la patria o cultura (a definire la quale noi oggi aggiungeremmo certamente la religione) è un universale concreto e determinato, così che l'interazione fra culture rende l'umanità universale un insieme di particolari, non l'astratto minimo comune denominatore fra i singoli esseri umani ma un'unità complessa in sé differenziata e articolata, appunto quel fiorire collettivo delle molteplici differenze consonanti alle quali Schiller poteva rivolgere l'invito di abbracciarsi – «seid umschlungen, Millionen» –, che Beethoven rendeva protagoniste della sinfonia corale, che Hegel (nella *Fenomenologia*) valorizzava come indispensabili articolazioni dell'infinita ricchezza dello Spirito.

[3] «Societas eiusdem gentis, nationis, linguae, qua maxime homines coniunguntur».

La cultura in questa accezione implica uno spazio comune – non universale né uniforme –, che è lo spazio politico, della politica. L'unità politica della cultura si articola in un'origine e in un destino, in una tradizione e in una complicità (una *complexio* in nome di un patto di sangue, di un fatto di sangue), ma sa anche aprire la propria esclusività, grazie al *logos*, o come dice ancora Cicerone (*De officiis* I, 16), grazie a *ratio* e *oratio*, all'intero genere umano. Ma per lui questo cosmopolitismo stoico, la «societas universi generis humani», è sì *infinito* (senza confini) ma anche graduato e sostanziato in varie *societates*, non tanto concentriche quanto differenziate tra loro per *fines* (per confini, espliciti o impliciti) e per gradazione di intensità: c'è quella, appunto, della *gens*, della *natio*, della *lingua* – la patria, che Roma saprà liberare da connotazioni etniche

nell'Impero, la *societas* dello *ius* universale che la politica rende efficace come cittadinanza –; c'è poi la città (e qui gioca il peso tradizionale della *polis*), più ristretta ma ancora più densa e coinvolgente; ci sono infine la famiglia allargata (ai *clientes*, a coloro che con essa hanno rapporti economici a vario titolo), e infine i *propinqui*, legati a noi dalla sessualità riproduttiva e dal sangue (ivi, I, 17). E, in una dimensione a parte, la *societas* dell'amicizia, il vincolo fra i *boni viri*. Di questa umanità, che è concreta senza essere ristretta o settaria, è emblema e ricapitolazione l'*humanitas*, cioè il consapevole esercizio della *virtus* soggettiva, differenziata a seconda dei livelli e dei doveri delle diverse *societates* e dei diversi *status* di cui l'uomo si trova a fare esperienza; in *De finibus* (V, 67) questo programma è così ricapitolato: «Gli amici, i fratelli, i familiari, i parenti, i concittadini, e infine tutti quanti – dato che vogliamo essere un'unica società umana – devono essere ricercati per il loro intrinseco valore»[4].

[4] «Amici, fratres, propinqui, affines, cives, omnes denique – quoniam unam societatem hominum esse volumus – propter se expetendi sunt».

Questa umanità differenziata implica anche una spazialità reale, cioè una distinzione fra il vicino e il lontano, per cui «si deve usare maggiore liberalità verso chi ci è maggiormente congiunto» (ivi, I, 16), anche se non necessariamente il più vicino (il *propinquus*) è destinatario dell'obbligazione morale e politica più cogente, che è riservata a un ente intermedio, alla patria. Del resto, questo significa appunto la concretezza, cioè distinguere fra i diversi: basti pensare, per uscire dal mondo classico, a *Deuteronomio* 23, 19-20 e al divieto del prestito a interesse che lì è modulato sulla base della differenza tra *fratres* e *alieni*, tra il prossimo (l'ebreo) verso cui non si pratica l'usura e l'estraneo (i gentili) verso cui è invece lecita, e che sarà superato a gran fatica nel tardissimo medioevo, nonostante il cristianesimo abbia affermato ben prima l'universale fratellanza del genere umano. Che l'uguaglianza cristiana sia compatibile con la disuguaglianza pratica ce lo ricordano anche le pagine di Maistre nelle *Serate di San Pietroburgo* contro l'umanità, e a favore degli uomini concreti, distinti per *nationes* (il russo, il francese, lo spagnolo, ecc.).

Ma non c'è neppure bisogno di pensare che l'attenzione alle culture, ai differenti uni-

versali determinati, dalla cui interazione storica nasce l'umanità, sia, in età moderna, caratteristica dei controrivoluzionari: anche l'universalismo illuministico si è intrecciato con la consapevolezza di Vico e di Herder, di Fichte e di Hegel, che il *logos* universale è la comunicazione fra diversi sistemi linguistico-espressivi, fra diverse comunità di parola e di ascolto, fra diverse eticità capaci di riconoscimento reciproco. L'umanità come universale concreto è resa tale dalle ben più dense e concrete comunità che vi si intrecciano, dall'*ethos* dei popoli che si esprime adeguatamente negli Stati nazionali; la cultura incrocia infatti lo Stato e le sue logiche unitarie: una cultura, un popolo, uno Stato. È in realtà dal dialogo storico fra gli universali determinati – fra le culture e gli Stati nazionali al loro interno omogenei – che la modernità si attende l'umanità universale, esito massimamente culturale (e non inizio naturale) di un processo articolato: l'umanità come universale è resa possibile dalla compresenza di coppie categoriali oppositive – particolare-universale, lontano-vicino, omogeneo-disomogeneo, prossimo-estraneo, simile-differente – che non possono essere sciolte, superate, semplificate, che non

possono perdere nessuno dei due estremi, e che non li possono neppure confondere e mescolare. È un universale che esige i particolari, è uno spazio che esige articolazioni, un cosmo che esige la pluralità delle eticità, una fraternità di diverse identità.

Il sogno moderno dell'umanità è quindi più complesso dell'universalismo uniformante, ma è pur sempre contraddittorio, ancorché la sua intrinseca dialetticità si disponga diversamente. In verità, infatti, la coesistenza fra le nazioni, la comunicazione fra le diverse identità comunitarie, a gran fatica hanno trovato una lingua in cui formularsi; anzi, il XX secolo ci mostra che la pace (o meglio, la non-guerra) fra gli Stati nazionali si è manifestata solo dopo che questi hanno cessato di essere i soggetti principali della storia. Restano aperte le domande se «comune» e «universale» siano compatibili, e se quindi si dia in linea di principio un «universale comune» – ovvero un'umanità piena, non astratta e formale –, e in quale linguaggio questa comunanza eventualmente si esprima. Le terribili esperienze storiche che spingono a formulare queste domande stanno sotto il segno del razzismo la cui vocazione

sterminazionistica denota appunto un'interruzione radicale del *logos* comune dell'umanità, un'incomunicabilità fra gruppi umani che si fa muto gesto di annichilimento; ma anche ogni indifferenza o diffidenza verso il diverso significa in realtà che le differenze fra le diverse identità possono essere percepite o rese così forti da indurre al silenzio la parola, e da obliterare l'ascolto. Sembra insomma che il dialogo fra le culture sconti difficoltà che rinviano a una questione originaria: la presenza anche nella cultura (oltre che nell'umanità) di un residuo – accanto alla storia e alla politica – di natura, di ascrizione, di immediatezza, che non si lascia mediare con le altre culture, così che cultura e umanità sembrano trovarsi, in realtà, in una insanabile contraddizione, produrre una antinomia.

E infatti l'antropologia ci insegna che i gruppi primitivi sono soliti definire se stessi «uomini» con l'intento di affermare la propria identità (o cultura) rispetto ad altri gruppi escludendoli dall'umanità: in questo caso si può parlare di «umanità particolare», naturalmente «culturale» ma al tempo stesso naturalmente capace di dar vita a quella che gli etologi definiscono pseudospeciazione – cioè

a divisioni tanto profonde nell'ambito di una specie da generare all'interno di essa comportamenti interspecifici – e quindi esposta a interpretare il rapporto fra Noi e gli altri secondo la logica escludente amico/nemico; una logica che indica appunto che alla cultura pertiene un residuo di naturalità, di immediatezza non mediabile dal *logos*, una sorta di condanna alla particolarità che può portare anche all'interruzione della comunicazione fra le culture, un'opacità con la quale in ogni caso non si possono non fare i conti.

Ma anche nella storia del pensiero e della politica si sono proposte e sviluppate contraddizioni e opposizioni radicali, in linea di principio, fra cultura e umanità, che hanno preso diverse forme argomentative: da una parte si è affermato che la condizione naturale dell'umanità è l'unicità e l'universalità – di ciò parla il mito dell'unità originaria del genere umano, dal racconto biblico dell'Eden e della successiva dispersione di Babele, a quello scientifico di Lucy, l'Eva africana, l'*australopithecus afarensis* nostra madre comune –, dall'altra invece che l'umanità è un dover essere che si rende visibile (e non senza contraddizioni) solo nel progresso razionale moderno e nel

suo linguaggio universale, e dunque un costrutto culturale, mentre in natura l'umanità è stata divisa in culture identitarie (che sono dunque un dato naturale, grezzo) in guerra fra loro (è, tra l'altro, il Kant della *Pace perpetua*), così che cultura e umanità sono rispettivamente il condizionato e l'incondizionato, il particolare e l'universale, il passato e il futuro, e tra loro si istituisce un conflitto fra tradizioni e diritti, fra tribalismo atavistico e reazionario e universalismo progressivo. La cultura è ciò che divide l'umanità, che ciò sia un bene o un male.

La medesima opposizione può valere infatti anche a giudizi di valore invertiti, così che, al contrario, si è visto nell'umanità solo il dato naturale iniziale, biologico (*Menschentum*), e nella differenziazione culturale la condizione tipicamente umana (*Humanität*), frutto di una particolare evoluzione storica: da qui discende anche la contrapposizione (già tardo-illuministica) fra *Kultur* e *Zivilisation* soprattutto come si è posta, assai modificata, in ambito primo-novecentesco, con Spengler e Stefan George, quale alternativa fra la profondità sostanziale e identitaria della vita associata complessa, determinata storicamente (*Kultur* è una tradizione e un destino) e geograficamente (*Kultur* è propriamente, nel Novecento, il modo d'essere della Germania), da un lato, e dall'altro, l'universale appiattimento e involgarimento di un'umanità seriale (frutto delle potenze uniformanti della tecnica, dell'economia, della democrazia: la *Zivilisation*); un'opposizione frontale che è in realtà l'esito di un cortocircuito fra umanità in senso pieno e in senso vuoto, e che è stata opportunamente smascherata da Freud e poi da Horkheimer e Adorno come falsa e reazionaria, come sviante e meramente compensatoria rispetto a un'alienazione che si gioca su altri livelli. Eppure, qualcosa di simile, con qualche modifica geografica, si ripresenta anche nel nostro tempo, nell'opposizione fra le culture particolari e l'idea uniformante di umanità (dei diritti, ad esempio) veicolata dall'Occidente, che a molti appare frutto anch'essa di una specifica cultura, quella appunto occidentale, l'unica che pensa se stessa come universale (del resto, già Nietzsche in *Al di là del bene e del male* vide che l'umanitarismo e il progresso coincidono di fatto col «movimento democratico» dell'Europa). La contrapposizione fra umanità universale e cultura

può dunque essere interpretata anche come scontro fra culture (occidentali e non-occidentali), ma senza alcun evidente profitto, se non quello di rendere addirittura ovvio l'obbligo di uscire – attraverso la loro decostruzione – dall'universalismo astratto dell'umanità e dal monismo sostanzialistico della cultura, nonché dalla loro inconcludente relazione antinomica, per tentare di inquadrare correttamente i problemi dell'umanità multiculturale.

II.

La mobilitazione globale

Oggi le contraddizioni dell'umanità (la sua naturalità e la sua astrattezza, la sua potenza e la sua debolezza, la parzialità storica, geografica e concettuale della sua universalità, le dicotomie che tagliano la sua unità, la violenza della sua unità che elimina le pluralità) e delle culture (il loro contenere tanto la natura quanto la storia, tanto l'umano quanto il preumano, il loro essere capaci sia di mutuo dialogo sia di mutua – e muta – esclusione), nonché le aporie del loro rapporto (ovvero, l'incapacità dell'umanità di darsi un equilibrio fra pieno e vuoto, fra concretezza e astrazione), sono rese manifeste, e ancora più acute, dal fenomeno del multiculturalismo, uno degli esiti più rilevanti della globalizzazione.

A questo riguardo si svilupperà la tesi che l'accentuarsi delle contrapposizioni fra umanità e culture (anche come contrapposizione

fra cultura occidentale e altre) si dà in un contesto tanto modificato (la globalizzazione) che mentre riproduce le antinomie delle vecchie categorie rende al contempo possibile (e anzi necessario) pensarne di nuove, adatte per i nuovi problemi. E che quindi è più utile e produttivo cogliere il cambiamento del contesto – la rivoluzione spaziale oltre che economica dell'età globale – che non accettare come immediatezza la rinascita delle culture e ricercare un nuovo algoritmo per la loro composizione, o escogitare una qualche nuova figura di assemblaggio delle tessere (le culture) in un nuovo *puzzle* (l'umanità). Che si impone, insomma, una genealogia spaziale e materiale del multiculturalismo; e che questa va ricercata nella globalizzazione, la cui essenza di «mobilitazione globale» coinvolge anche le tradizionali categorie di «umanità» e di «cultura».

1. *La globalizzazione*

L'età globale è lo sfondamento di confini spaziali, politici ed economici – fenomeni diversi come il terrorismo e come la coesistenza cinese di comunismo e capitalismo sono riconducibili non solo al collasso delle ideologie ma anche delle linee di separazione con cui gli Stati e gli Imperi (ciascuno portatore di un sistema economico) striavano efficacemente il mondo –, ed è insieme la fine delle linearità temporali moderne, del tempo vettoriale e del progressivo svilupparsi dell'umanità. Non si può pensare all'età globale come al trionfo dell'universale, e neppure come al lineare trasformarsi di questo nell'uniforme; in realtà, la globalizzazione è il confondersi reciproco, l'intrecciarsi e il contaminarsi (con intensità variabile nelle diverse aree del pianeta), delle culture tradizionali con gli impulsi ultramoderni e postmoderni dell'Occidente dilagante. L'età globale è di fatto una nuova dimensione magmatica del reale, appunto la «mobilitazione globale», caratterizzata dalla compresenza di molteplicità spaziali e temporali, in cui nulla e nessuno è più quello stesso di un tempo: non le «culture», che si fanno più reattive e affermative, e che quindi fanno dipendere più intensamente che non nel passato la propria identità da quella del nemico cui si oppongono (l'Occidente, il quale ben presto, naturalmente, ha rinnegato il proprio universalismo e si è immaginato come «cultura» par-

ticolare, aggredita dalle altre); non gli universali (compresa l'umanità) né l'uniformità (la tecnica, la produzione) poiché la vittoria delle logiche moderne (nella variante capitalistica) non coincide semplicemente col loro trionfo né con il loro dominio: l'Occidente infatti dilaga, realizza la propria mediazione razionale – il proprio sapere, il proprio potere, la propria tecnica, la propria economia, la propria filosofia della storia, la propria immagine del mondo, la propria idea di umanità –, ma al contempo se la vede trasformare, complicare, al limite negare o comunque mescidare ai «concreti», alle culture tradizionali, che l'universale incontra, travolgendoli e inglobandoli ma non solo come detriti, sì anche – lo si vedrà – come semi di nuove, provvisorie configurazioni.

Con l'età globale si è realizzata l'umanità come «unità divisa» del genere umano, un'umanità che è l'esito tanto delle dinamiche onnipervasive del capitalismo quanto delle violenze, degli sradicamenti, delle persecuzioni, tanto di potenze impersonali quanto di forze personali. Quando e dove la mediazione moderna e le sue potenzialità universali e uniformanti si sono manifestate con la più

grande intensità, trascinando con sé nelle proprie astrazioni efficaci – nei flussi di capitali e di merci, di conoscenza, di immaginari, di potenza – anche gli uomini, privati di ogni stabile dimora, di ogni tradizionale identità; nel brulicare disordinato delle città e delle campagne dell'Asia in cui si fondono e confondono mondi contrastanti e diverse immagini dell'uomo; nelle megalopoli del Sud e nelle metropoli del mondo ricco e potente (una parte di mondo che non è più solo l'Occidente); ovunque il biopotere si manifesta sovrano, nei movimenti incessanti di esseri umani, speranzosi o disperati, legali o illegali, palesi o clandestini: lì certamente c'è «umanità», l'umanità divisa, l'umanità globale costituita da tutti coloro che sono esposti alle potenze (e alle potenzialità) della globalizzazione. Un'umanità globale che non si presenta né come una miracolosa Pentecoste (in cui lo Spirito, unico, si fa intendere in tutte le lingue), né come una *pax mercatoria* (quale a lungo è stata propagandata dall'ideologia del capitale), né come il cosmopolitismo molteplice e multicolore che la libertà di giudizio, politicamente garantita, arrecava alla «floridissima e nobilissima Amsterdam» (come Spi-

noza la descriveva in *Tractatus theologico-politicus*, XX), ma che è piuttosto frammentata, polverizzata e profondamente differenziata al proprio interno, attraversata da muri che tagliano, unita da vettori di potere che la trascinano e da sfide planetarie che la minacciano; un'umanità divisa che per la sua disomogeneità e impurità non è «moltitudine» quanto piuttosto «umanità casuale».

In questa umanità le disuguaglianze non si presentano nella forma spazialmente ordinata di differenti identità culturali che si dispongano secondo l'asse della distanza (vicino/lontano, prossimo/estraneo); nell'età globale, nello spazio globale, il vicino è lontano (si pensi alla distanza sociale fra un ghetto di immigrati clandestini e un quartiere di lusso), e il lontano è vicino: gli effetti di decisioni prese in un punto qualsiasi del mondo possono manifestarsi in qualunque altro punto, in tempo reale. Il mondo è ovunque.

E allo stesso modo non è da nessuna parte. La perdita del mondo, già tematizzata da Arendt, si dà oggi nel momento in cui l'astratto e il concreto scompaiono nella nuova categoria del virtuale; una dimensione, questa, che va oltre la rappresentazione moderna perché in

esso si perde anche la differenza fra l'universale astratto e il dato empirico naturale: ogni esperienza è solo narrazione, che si narra da sé solo per venire narrata nel web, in YouTube, e per essere così da personale trasformata in impersonale, da passione neutralizzata in favola, leggenda, mito, diceria, chiacchiera globale.

Ma se la globalizzazione fa saltare le categorie spaziali che fondavano l'universalismo moderno, se rende impraticabile il nesso – già aporetico – fra comune e universale, come si può oggi parlare di umanità, universale o concreta che sia? La globalizzazione è forse la fine dell'umanità?

2. *Il multiculturalismo*

La risposta è, ovviamente, negativa; e non per un'emozione soggettiva come l'ottimismo, sì perché vi sono ulteriori elementi oggettivi che l'analisi può far emergere.

È vero, infatti, che le dinamiche globali non producono uguaglianza universale, né uniformità se non superficiale, né tanto meno unità del mondo: quello che si afferma nella globalizzazione è, a seconda dei casi e dei

punti di vista, un universalismo minimo e insignificante al cui interno si riproducono conflitti di ogni tipo, o al contrario una egemonia della parte occidentale del mondo sulle altre. Ed è anche vero che quelle dinamiche tolgono di mezzo la centralità politica del comune politicamente costruito e spazializzato, ossia del moderno Stato nazionale democratico. È vero quindi che il rapporto fra particolare e universale, fra pieno e vuoto, è – nelle sue forme tradizionali – di fatto assente, e che come la verità politica della globalizzazione è più il conflitto caotico che non la pace, e come la sua verità ecologica è più il dominio distruttivo del pianeta che non la sua salvaguardia, così la sua verità dal punto di vista dell'idea di umanità è più la frammentazione e la disuguaglianza di potere, di ricchezza, di sapere che non una sensata e articolata fraterna unità del genere umano.

Nondimeno, pur mescolata all'inumano e all'informe, l'umanità globale, divisa e casuale, è un modo d'essere dell'umanità, realmente contraddittorio: infatti, pur apparendo come esito di una passività, come residuo reattivo di un potere globale, in essa prende corpo e figura una nuova forma dell'umanità – l'umanità multiculturale – che rispetto a quella tradizionale conserva e potenzia le contraddizioni ma presenta anche possibilità di superamenti concreti.

L'umanità multiculturale è l'occasione per sviluppare produttivamente la tradizione di pensiero che pensa l'umanità come nesso del particolare e dell'universale, proprio perché può togliere a entrambi il loro carattere di rigidità, e alla loro opposizione l'elemento dell'antinomia, dell'aporia. A produrre l'umanità multiculturale è stata necessaria la globalizzazione, la mobilitazione capitalistica del mondo, che mentre le aggrediva e le annullava, ha resuscitato le culture, ormai prive della loro vita tradizionale – e quindi a stento definibili «eticità» o «comunità» –, e ormai messe fuori contesto dalla scomparsa degli spazi e dei luoghi in cui erano appaesate (degli Stati); nondimeno, attraverso il revival delle culture, pur rimescolate, passa oggi una esigenza di vita comune che può essere fonte di un'azione politica in grado di ridare senso alla dispersione dell'umanità. A patto che le culture non vengano assunte e proposte come dati immediati.

Come si forma il multiculturalismo? Dal nostro punto di vista fatalmente particolare,

che privilegia l'ottica occidentale (ma qualcosa di analogo capita nelle metropoli d'Oriente), è inseparabile dalla dimensione delle città globali. Coloro che giungono ad abitarle non possono infatti sempre essere trattati con compassione, cioè come generica, dolente umanità – anche se, ovviamente, sono molte le circostanze in cui non possono essere altro che oggetto di intervento umanitario d'urgenza, per riparare i danni di altri interventi violenti, crudeli, sradicanti –: esigono anzi di essere riconosciuti non solo come uguali nell'emergenza della loro misera umanità ma anche uguali nei diritti, e inoltre come concretamente diversi, in quella che potremmo definire una loro normale differenza. Chiedono insomma che si sappia ovviare alla loro disuguaglianza senza che vadano perse le loro differenze. Della quale rivendicano come prima e più evidente l'appartenenza a culture «altre» – altre lingue, altre religioni, altre rappresentazioni dell'uomo, della politica, del mondo, altro aspetto fisico esteriore. Questa appartenenza è quindi soggezione agli atavismi tradizionali o ai nuovi stereotipi, ma anche azione, o almeno conato di azione; è oggettivazione, ma anche embrione di soggettivazione; insomma, è spesso l'unica ricchezza di quei poveri, l'unica radice di quegli sradicati, l'unico loro appiglio a una vita non vegetativa, l'unica identità con cui rivestire il loro esser nulla. È come se l'umanità polverizzata dalla potenza dell'età globale assumesse – dapprima in guise difensive e reattive – nuove configurazioni di senso, appunto le culture, alla ricerca di nuovi modi per affermare volontà di vita, là dove esse sono più minacciate e negate. La cultura in questa accezione è un nuovo veicolo di senso che pretende di essere solida sostanza e di opporsi al movimento della globalizzazione, di essere la radice che vuole resistere al travolgimento; e nonostante sia ovvio che le culture sono identità fittizie e non storiche, inventate e non tradizionali, mediate (cioè costruite nella contemporaneità) e non immediate, nondimeno è immediatamente attraverso la suddivisione in «culture» che l'umanità globale si presenta allo sguardo teorico e politico: appunto, come umanità multiculturale. È così che oggi diventa immediata esperienza pratica quotidiana il fatto che l'umanità sia plurale e non singolare, differenziata e non omogenea.

Questa immediatezza della cultura – una sorta di pretesa ascrizione naturale del singolo,

che è al contempo prescrizione di comportamenti, di lealtà, di stili di vita – passa spesso attraverso la de-privatizzazione della religione (cristiana, islamica, ecc.) e comporta di fatto la pretesa che lo spazio pubblico sia de-neutralizzato e venga fortemente segnato da presenze e orientamenti valoriali, in grado di fornire ai singoli il senso di comunità che è invece minacciato o annullato tanto dalle dinamiche impersonali della globalizzazione quanto dai nemici (o presunti tali). La cultura perde così il suo nesso univoco e unitario con lo Stato, e si erge anzi contro questo minandone l'omogeneità. La cultura è plurale per definizione, oggi: e le diverse culture pretendono di valere nella loro pluralità l'una rispetto all'altra (o contro l'altra) dentro lo Stato e anche contro lo Stato. Naturalmente, tutto ciò torna a proporre la questione del nesso, aporetico, fra particolare e universale; della coesistenza di culture compattamente identitarie all'interno della forma politica. Ora, se sono lasciate assecondare le loro pulsioni più semplici, le società multiculturali hanno più probabilità di produrre una forma sociale e politica che elabora strutture escludenti o gerarchizzanti; che trasforma cioè le culture in razze (il «ritorno del razzismo»,

tematizzato da Balibar), ossia in occasione e legittimazione di discriminazione e di dominio; o in pretesto perché si instaurino circuiti giuridici differenziati per cittadini, meteci, stranieri – che è la direzione in cui tendono a evolvere di fatto, e di diritto, le istituzioni e gli ordinamenti di parte dell'Occidente, soprattutto se troverà concreta applicazione la teoria di Jakobs del «diritto penale del nemico». Insomma, la presenza di una pluralità di culture può bloccare le nostre società con nuove separazioni, con nuovi muri, oppure con conflitti esistenzialmente intensi di culture e di civiltà. Le culture come immediatezza sono il modo d'essere dell'umanità casuale; non sono eticità ma narrazione virtuale; non producono forma politica (lo Stato) ma ne accentuano la polverizzazione.

Ma anche le soluzioni del problema del multiculturalismo centrate sull'inclusione e non sull'esclusione, sul superamento della disuguaglianza e sulla neutralizzazione della differenza culturale, sul trionfo della mediazione rispetto alla presunta immediatezza ovvero dell'identificazione sulla presunta identità, tendono a sottovalutare il potenziale dirom-

pente implicito nell'affermazione della cultura, il fatto cioè che oggi attraverso l'affermazione della cultura sono messe in discussione l'unità politica dello Stato democratico e la sua proiezione universale nell'unità dell'umanità.

Queste soluzioni, benché siano molto diverse tra loro, presentano non pochi problemi, generati dall'assunto che sia possibile calare la nuova materia multiculturale in forme argomentative e politiche tradizionali. Infatti, il tema teorico fondamentale di queste soluzioni consiste nell'individuare quali logiche (e istituzioni) di uguaglianza possano neutralizzare la realtà della differenza culturale; nel capire quale forma possa rallentare la metamorfosi incessante (che è cifra del diabolico) generata dalla globalizzazione, e nel cercare di restaurare la vita offesa con strategie se non di fissazione del moto (che sarebbe l'equivalente della morte) almeno di freno (il tema paolino e schmittiano del *katechon*, della forza che trattiene il declino e la catastrofe).

a) Una prima soluzione è l'assimilazione piena dello straniero al quale si chiede, per integrarlo, che abbandoni la sua cultura d'origine e che aderisca pienamente ai valori etico-politici della cultura ospitante, secondo

l'ideologia repubblicana francese o quella statunitense del *melting pot* (ben diverse tra loro). L'insufficienza di questo tentativo – se non si passa anche attraverso profonde riforme sociali che limitino esclusioni, ghettizzazioni, gerarchizzazioni – è palese: le culture «originarie» nonché essere superate tendono a diventare bandiere identitarie, a funzionare come strumenti ideologici di identificazione polemica, di antagonismo politico-sociale contro la cultura ospite, essa stessa del resto ideologizzata e più che pronta alla produzione di differenze organiche al proprio interno; a generare «conflitti di civiltà» fra diverse strutture immediate, bloccate, e organizzate; a riproporre razzismo.

b) Un'altra strategia, invece, consiste non tanto nell'attrarre o nel sospingere gli stranieri nella nostra cultura (quale che sia), cioè nei nostri valori sostanziali, quanto nell'integrarli all'interno di quella che oltre all'umanità è l'altra grande astrazione moderna, la cittadinanza in senso formale; cioè di farli entrare in un sistema di diritti e di doveri valido universalmente per tutti, a prescindere dalle culture. Di utilizzare, cioè, quel meccanismo di mediazione, di alienazione produttiva, per cui il sog-

getto moderno ha trovato la propria identità nel proprio esser «natura» – appunto, membro dell'umanità, e quindi titolare di diritti –, e a partire da questa prima astrazione ne ha poi costruito un'altra, tecnico-razionale, cioè lo Stato, che al soggetto ha dato un'altra e diversa identità, la cittadinanza. Per Hobbes, è attraverso il movimento (insieme pattizio e rappresentativo) di identificazione nello Stato di ciascuna e di tutte le essenze umane naturali che gli uomini divengono cittadini, cioè acquisiscono la propria identità pubblica, relegando ogni differenza in senso lato culturale, ogni immediatezza, nella sfera privata: la cittadinanza, benché artificiale, è la prosecuzione ordinativa della natura, è cioè un modo qualificato di darsi dell'umanità, della quale non può non incorporare il concetto base, l'uguaglianza essenziale degli uomini, e trasformarlo nell'uguaglianza dei cittadini davanti alla legge razionale e valida *erga omnes*.

C'è un'immediata contraddizione fra l'universalità della natura umana, la particolarità dell'universale-Stato e l'identità al contempo astratta e localizzata del cittadino; una contraddizione fra universale e particolare (o meglio, fra due modi di presentarsi dell'universale) che è l'oggetto della critica di Kant (*Per la pace perpetua*) orientata a un ordinato cosmopolitismo, ossia al superamento dell'esclusivismo degli Stati, ma in nome di un movimento globale limitato al «diritto di visita». Oggi – in tempi nei quali il movimento a livello mondiale è totale, e nessuno ha più un proprio «luogo» né altri «luoghi» da visitare, essendo piuttosto la compresenza di tutti ovunque il connotato saliente dell'età globale – è ancora più eclatante la contraddizione per cui la forma politica dell'astrazione è un universale determinato e particolare, cioè lo Stato, che ha come primo compito quello di striare lo spazio con confini che distinguono l'interno dall'esterno, di separare l'umanità in cittadini e stranieri, in soggetti di diritto ed estranei al diritto. Questa distinzione confinaria è stata certamente il modo storico attraverso il quale si sono prodotte le identità nazionali – politiche e culturali –, ma ora è di ostacolo (a volte efficace, più spesso vano) ai movimenti dei migranti, che al diritto stanziale dello Stato oppongono un nomade diritto di fuga, d'asilo, d'accesso; diritti confliggenti, almeno di fatto, col diritto alla legalità e alla sicurezza che lo Stato garantisce ai suoi

cittadini. Il libero movimento dell'umanità migrante si trova a essere impedito dalle logiche della cittadinanza, dell'umanità stanziale; e le soluzioni non sono semplici, perché le più drastiche offendono l'umanità, le più deboli lo Stato. Due beni che delle logiche politiche moderne sono perni essenziali.

Ma anche se si danno per superati, o superabili, i «dilemmi dell'ingresso», cioè la contraddizione fra stasi e movimento (a questo riguardo Sheila Benhabib propone l'adozione di «confini porosi», né chiusi né liberi), resta da risolvere la contraddizione fra identità concreta (ovvero libertà di differenza) e uguaglianza, quella contraddizione intorno a cui si costruì, negli anni Ottanta del XX secolo, il dibattito fra comunitarismo e liberalismo. E da questo punto di vista va detto che l'integrazione attraverso la cittadinanza, intesa come insieme d'istituti più formali (la legalità) che sostanziali (i valori), non va oltre lo sforzo di neutralizzare e spoliticizzare le differenti culture, ridotte a un ambito di esistenza privato o, se pure ha qualche rilievo pubblico, facoltativo ed elettivo; nel caso specifico sono affidate alla tolleranza per l'Altro, per il diverso, che è sì utile a fondare un costume di civiltà,

ma non a garantire una legalità vincolante, mentre la politica resta centrata sul rapporto fra Stato e singolo individuo; di quest'ultimo il primo deve anzi garantire la libertà di cultura, certo, ma anche la libertà dalla cultura, se questa si fa oppressiva per l'individuo, se i legami d'appartenenza violano la sua umanità reale – il che può accadere anche con il consenso dell'interessato, oltre che con il suo dissenso.

È questo, insomma, il programma finalizzato a trattare l'essere umano come titolare di diritti non solo umani ma civili; cioè a riconoscergli anche l'essenza di cittadino, e non solo quella di uomo, come sua identità, fondata quindi sull'uguaglianza; e lasciare quanto spazio è possibile (non tanto ampio) ad appartenenze culturali «deboli». Programma nel quale sono impegnate le liberaldemocrazie europee più generose; programma decente e doveroso, benché da un punto di vista politico sia visto come una frontiera assai avanzata. Eppure, programma non solo difficilissimo da realizzare ma anche per molti versi insufficiente, perché ancora centrato sull'ipotesi che il bene più grande per lo straniero sia l'esser cittadino; un bene che, per di più, deve essere pagato con un lungo disciplinamento.

Ma a che cosa servano gli apprendistati per la cittadinanza ce lo dicono le *banlieues* francesi in rivolta, i quartieri asiatici delle città inglesi, dove le seconde generazioni di immigrati, cittadini *pleno iure*, covano frustrazione, odio e volontà di rivincita contro le discriminazioni reali da cui la cittadinanza ugualitaria certo non li esonera. L'essenza – qui come cittadinanza – è vissuta, con ogni evidenza, come sempre più inessenziale, come troppo poco concreta.

In realtà, nonostante i migliori intendimenti quando entra in gioco la differenza che pretende di avere valenza politica il meccanismo della politica moderna barcolla. La statualità e la cittadinanza anche quando non esibiscono apertamente la propria parzialità, la propria «occidentalità», per quanto possano e vogliano essere aperte e tolleranti verso le differenze e le culture, hanno in sé un tasso di astrattezza formale e di neutralità universalistica che resta sempre al di sotto delle esigenze identitarie ma anche emancipative che attraverso il vettore «cultura» si esprimono.

c) Vi è poi la famiglia di soluzioni multiculturali in senso proprio, caratterizzate da un'enfasi positiva sulle culture, e dall'assunto

che ne sia possibile una coesistenza che non implichi senz'altro la loro piena neutralizzazione. La linea suggerita è quella del riconoscimento fra culture, e del loro riconoscimento da parte delle pubbliche autorità come soggetti di diritto pubblico; in tal modo le culture assumono nell'architettura politica un ruolo diverso da quello degli individui nello Stato, perché l'essenza di questi, all'interno dell'artificio politico, è l'uguaglianza davanti alla legge, mentre in linea di principio l'essenza delle culture – anche dopo il riconoscimento pubblico – è la differenza. Certo, questo modello non è fondato sulla cultura come immediatezza, perché entra in gioco l'elemento del riconoscimento, della mediazione non lineare ma dialettica: una mediazione, cioè, che è più un faccia a faccia con l'Altro che un'identificazione insieme agli altri nello Stato; ma si tratta di un riconoscimento che sembra arrestarsi al livello interculturale, e non procedere al livello intraculturale (cioè al livello della dinamica che intercorre fra singolo e cultura d'appartenenza). In ogni caso questo modello (in parte prefigurato da Taylor) presenta due principali linee di rischio: quello di ipotizzare come reale un'entità chiusa, bloccata, definita «cul-

tura», che conservando un'esistenza politica autonoma non pienamente neutralizzata può trasformare l'ordine politico in un *patchwork* di culture, con tutto il pregiudizio per i diritti e i doveri dei cittadini che questa soluzione implica; e quello di consegnare il singolo alla cultura, alle sue interne gerarchie non necessariamente democratiche, alla sua capacità di produrre condizionamenti psicologici e fisici, con tutta l'illibertà che ciò può comportare.

3. *Decostruzione e riconoscimento*

Le diverse soluzioni del problema del multiculturalismo sembrano dare per scontato ciò che non lo è: la centralità della cultura come forma immediata dell'identità e dell'identificazione; oppure la persistente capacità della mediazione dello Stato a sviluppare forma politica da una pluralità di presunte radici etiche; oppure ancora l'insuperabilità della logica della cittadinanza, e in generale del pensare e dell'operare per astrazioni e per essenze. Il multiculturalismo è invece un problema nuovo, e i tentativi di risolverlo all'interno delle categorie e delle istituzioni della

tradizione moderna generano a loro volta vere e proprie aporie. Il nodo strettissimo fra uguaglianza e diversità, fra identità e conflitto (o contingenza), fra immediatezza e mediazione, che l'umanità multiculturale stringe in sé, non può essere sviluppato secondo le dinamiche produttive della politica moderna centrata nello Stato, né può essere tagliato con la spada della decisione e della separazione etnico-raziale – perché in tal caso la pretesa soluzione ripropone immutato il problema, in modalità più furiose e violente: il conflitto fra le culture –; esige invece di essere dipanato con una riflessione e con un agire che assecondino saggiamente le trasformazioni che esso introduce nella politica moderna.

Si tratta di comprendere che cosa significa «saggiamente». A questo scopo, si deve ricordare che Hannah Arendt (*L'umanità in tempi bui*) ha scritto: «il mondo diventa inumano quando è violentemente trascinato in un movimento in cui non si dà più alcun tipo di permanenza». Ciò avviene, per molti versi, nel nostro tempo, la cui essenza è la «mobilitazione globale», il che spiega anche parecchie reazioni stabilizzanti, fra cui il ricorso alla cultura in chiave di ferma radice valoriale. Ma

rintracciare l'umanità nell'età globale e nella società multiculturale non sarà certo possibile col restaurare una qualche quiete, un qualche ordine statico, una qualche essenza perduta (che non era neppure l'intento di Arendt, nel suo tempo e nel suo contesto): altre sono le soluzioni cui ci si deve affidare, altre direzioni vanno percorse, con l'obiettivo – di cui si dirà poco oltre – di stare nella contraddizione ma orientati alla fermezza del principio dell'«umanità concreta», un'umanità che è libera nella misura in cui sa tenere insieme, senza sintesi definitive, i differenti livelli delle culture (dei gruppi dotati di senso, del comune), dell'universale (di tutti), delle individualità (dei singoli).

Di queste direzioni di ricerca e di riflessione – che nascono ben prima che la globalizzazione facesse precipitare le contraddizioni del Moderno, e che sono orientate a portare concretezza nelle sue astrazioni, a riorganizzare il nesso uguaglianza/differenza/libertà – si indicano qui due linee particolarmente promettenti, nella loro capacità di evitare semplificazioni (si tratta qui di pensiero politico, ma anche gran parte della riflessione etica è oggi

rivolta a uscire dalle secche della contrapposizione fra universalismo liberale e relativismo multiculturale; si veda ad esempio la proposta di «cosmopolitismo con radici» di Kwame Appiah).

Nel variegato dominio dei *cultural studies* assumono importanza le posizioni di chi (come Hall, e ancora più Said, Spivak, Chakrabarty, Clifford) si sforza di criticare, in una prospettiva che incrocia quella dei *postcolonial studies*, ogni universalismo cognitivo, e quindi sia di decostruire l'umanità sia di «provincializzare l'Europa» e le forme politiche ed economiche (Stato e mercato) che essa ha generato – cioè di detronizzarla da quella posizione centrale nel mondo che le ha consentito di elaborare il proprio sguardo categorizzante, oggettivante e dominante sull'intero pianeta –; ma di criticare anche la nozione stessa di cultura, dando la parola alla, o collocandosi dal punto di vista della identità oppressa, di chi ha vissuto e vive le culture come soggezione e subalternità. Infatti, si pone, in quest'ambito, grande enfasi sul principio di differenza, sulla concretezza dei mondi vitali, sulla resistenza alle logiche della globalizzazione, ma certo non in nome di feticci del passato come

le «radici» e le tradizionali appartenenze culturali, sì a partire dall'interazione concreta che i movimenti del potere e dell'economia globale hanno con i mondi locali. L'umanità multiculturale non è un universale né una pluralità di immediatezze, ma è l'interazione diseguale dell'universale con le culture particolari: non è né omogeneità né diversità assoluta, ma mescidazione, movimento non fluido ma opaco, viscoso; non aspira a risolvere il soggetto nella chiarezza formale delle istituzioni o nell'opacità del retaggio ancestrale ma nella concretezza di un'esistenza libera da oppressione. Insomma, si tende qui a riconoscere che oggi si può rifiutare il mondo dell'astrazione dominante in nome di identità plurime e multisituate, di soggetti che hanno con le culture rapporti di ibridazione, di movimento e di attraversamento, e non di rigida appartenenza, e che d'altra parte rifiutano anche lo Stato quale esclusivo spazio della politica, e la cittadinanza quale esclusiva forma della soggettività politica. Nella loro pluralità, nella loro concretezza, nell'irriducibilità all'Uno, sono questi soggetti l'umanità multiculturale. Questa nuova forma del mondo umano, definibile «concretezza presente», immediatezza

mediata, individua ciò che è eticamente rilevante non tanto in un minimo *set* di valori condiviso da tutti, quanto piuttosto nell'esigenza di interpretarlo nella contingenza; cioè di riconoscere l'etica nella situazione storico-reale, come decenza, come principio che si fa concreto.

A questa dimensione decostruttiva si può accompagnare quindi un'attenzione alla dimensione conflittuale, centrata su soggettività antagonistiche (sulla scorta di Fanon): è il caso di un esponente dei *racial studies* come Paul Gilroy, che propone un «umanesimo postrazziale», o un «umanesimo planetario», cioè un umanesimo libero dalle componenti esclusivistiche e gerarchizzanti che fin qui hanno accompagnato la riflessione occidentale sull'umanità.

Dalla percezione che non esiste qualcosa che sia autenticamente un Altro, una cultura davvero aliena, ma che l'esperienza del presente a noi contemporaneo è quella di un universale meticciato e al tempo stesso di un'universale disuguaglianza sociale e di potere, è troppo povero risultato – anzi, è non volersi porre il problema dell'umanità multi-

culturale – trarre conclusioni solo relativistiche. Si dovrà dunque distinguere fra varietà e relatività di valori, da una parte, e universalità dei principi, dall'altra: e far emergere il contenuto concreto e reale – non astratto e formale, né residuale ma appunto di principio, inteso come *arché* – dell'idea di umanità, che è non tanto l'essere umano generico né la sua essenza naturale quanto il singolo concreto, sempre inserito in un contesto di culture e di istituzioni, e da queste plasmato, eppure sempre eccedente le culture e le istituzioni; è questo singolo situato il nucleo vivente dell'umanesimo, il concreto presente nell'astrazione dell'umanità, che chiede di liberarsi da oppressioni e mistificazioni, e di affermare la propria identità, che non coincide con la cittadinanza né con l'appartenenza culturale, pur non potendone prescindere, e di essere riconosciuto, non come essenza ma come relazionalità. Ma ciò lascia aperta – lo si vedrà meglio tra breve – la questione delle modalità attraverso le quali questo tipo di riconoscimento sia reso possibile, dato che si tratta di un riconoscimento diverso da quello che vede coinvolte realtà già omogenee come le persone giuridiche o entità sovrapersonali

come gli Stati dello *ius publicum europaeum*: che si tratta cioè di un riconoscimento in cui il rapporto di uguaglianza è più un obiettivo che un dato, più una scommessa che un diritto. Dato che, insomma, questo riconoscimento passa attraverso un conflitto, una lotta, anche asimmetrica: cioè attraverso un'apertura alla contingenza, intesa come rapporto aperto fra mediazione e immediatezza, fra soggettività e conflitto, tale che l'Io c'è solo in relazione dialettica con un Altro.

Le filosofie del riconoscimento – che non nascono specificamente per affrontare il multiculturalismo ma che lo precedono – sono declinate in modi assai diversi fra loro da autori come Taylor, Honneth, Fraser, Nussbaum, Raz, ma perseguono in generale l'obiettivo di far uscire la politica e la filosofia politica dalla staticità o dalla troppo semplice linearità della coppia essenza/universale (che genera per reazione l'opposizione del particolarismo e del relativismo), e fanno di conseguenza della politica l'ambito della relazione più che dell'identità, istituzionale o culturale che sia.

La riflessione contemporanea sul riconoscimento si può definire un cambio di paradigma della filosofia politica, che passa dalla

centralità dell'ascrizione (la tradizione) o della redistribuzione utilitaristico-razionalistica (lo Stato, soprattutto nella sua versione sociale) appunto al riconoscimento, recuperando così sia l'attenzione all'agire comunicativo di Habermas sia l'idea che la politica non consista nel garantire agli esseri umani la nuda vita ma debba far emergere e promuovere la piena realizzazione di ognuno, che appunto il singolo individuo sia il principio di un agire che ha come obiettivo la «fioritura» di tutti, non in nome di un unico Bene ma anzi nella concreta differenza e reale contingenza e pluralità dei beni (le culture). Così, il conflitto è pensato più spesso come simbolico che reale, e come già parzialmente giuridificato. Non si tratta dell'incontro (della mediazione dialettica) fra le due autocoscienze (che si presumono immediate), ma di lotte che avvengono dentro istituzioni già esistenti, fra portatori di disuguaglianze reali che esigono al contempo uguaglianza e differenza.

III.

Le culture e l'umanità concreta

Non si è andati oltre, finora, alle indicazioni di metodo, certo; ma ciò non dovrebbe necessariamente implicare che il discorso sia inficiato da astrattezza; anzi, il restare al livello del metodo non è tanto un arrestarsi davanti a un limite quanto piuttosto (etimologicamente) il delineare un percorso, che come tale non risolve i problemi ma indica un possibile modo di risolverli. Quello che va dall'umanità casuale all'umanità concreta, attraverso l'umanità multiculturale.

1. *Dialettica della cultura*

Ciò significa, alla luce di quanto si è detto, approfondire le tematiche della decostruzione e del riconoscimento, radicalizzare l'accettazione politica del dinamismo come accetta-

zione del conflitto, e tematizzare fino in fondo la coppia categoriale principio/contingenza. In altri termini, si tratta di comprendere la natura dialettica della cultura – e «dialettica» ha tanto il significato di «contraddizione» quanto di «sapere critico della contraddizione» –, ovvero che la sua presunta immediatezza contiene la mediazione; che l'esperienza delle differenze delle culture tende a obliterare e a celare (se non a rimuovere) le disuguaglianze – di sapere, di potere, di ricchezza, di genere, di nazione – che tradizionalmente ineriscono alla forma politica moderna, che sono riprodotte e amplificate nell'età globale, nell'umanità globale, e che attraversano le stesse culture; che è un errore epistemologico e politico non vedere che la pretesa identitaria (indubbiamente il cuore nella lotta per il riconoscimento della diversità della cultura) contiene anche una lotta contro la disuguaglianza sia esterna (cioè rispetto alle altre culture o alle istanze politiche dello Stato o all'uniformità globale) sia interna, quella cioè che attraversa le stesse culture, a loro volta agglomerati complessi e conflittuali, al contempo gabbie e spazi liberi; che, insomma, la dicotomia che sta al centro della questione del multiculturalismo, e delle

risposte che ad esso si danno, non è quella che intercorre fra relativismo e unicità valoriale, ma quella che si instaura fra la acritica assunzione della nozione di cultura come unitario soggetto politico, da una parte, e la sua critica dialettica, dall'altra. Fra il credere alla compattezza ontologica della cultura e il vedere invece, in quello che c'è in essa, quello che c'è oltre e contro di essa: la sua identità e anche le contraddizioni che vi sono contenute.

Le culture sono infatti linguaggi efficaci, sono la forma espressiva e organizzativa contingente di identità plurime che non sono tutte e solo contenute nelle culture, che la eccedono; sono attraversate da conflitti, oltre che coinvolte in conflitti; sono esse stesse potere – complesso, sfrangiato, più o meno formalizzato –, non solo uno scudo difensivo rispetto al potere; sono azione oltre che reazione, soggettivazione oltre che oggettivazione. La dialettica della cultura significa infatti che attraverso la rivendicazione dell'identità culturale si esprimono esigenze sia soggettive sia oggettive; che nell'affermazione identitaria si esprime la volontà di senso di una collettività alla ricerca del proprio «comune» ma anche la volontà di vita degli individui singo-

lari, diversificati secondo le posizioni rivestite nel sistema produttivo e rispetto alle svariate forme di dominio. Mentre vuol essere rassicurante, difensiva, ideologica, la cultura è quindi aperta al conflitto e dal conflitto. Mentre vuol essere salda, è esposta alla contingenza. Mentre è affermazione di identità collettiva, è al tempo stesso nome e forma di altro, della lotta individuale per la vita e l'uguaglianza, per le uguali *chances* di vita.

Questa tesi non significa che la cultura sia una fallacia epistemologica o un'ideologia politica, una sovrastruttura; significa invece che essa è non tanto un luogo quanto un crocevia; che è tanto un problema quanto una risorsa, una leva per uscire dal chiuso; che va considerata sia come unità sia come molteplicità dei soggetti che la abitano e l'attraversano senza identificarvisi pienamente. Non è la radice etica dello Stato, ma è l'espressione di una ricerca di senso individuale e collettiva, di un'eticità contingente, che nell'età globale non può più assumere la forma dello Stato. Eppure, benché sia interrotta la relazione fra eticità e Stato, benché le culture non possano più trovare il proprio destino nel farsi Stato, si può vedere nel revival delle culture un nuovo germe della politica,

che grazie a esso ha la *chance* di non coincidere con l'uniformità globale e con i flussi di potere che l'attraversano.

2. *Politicità della cultura*

La risposta alla domanda «Che cosa significa, in concreto, che la cultura è dialettica?» è prima di tutto che la cultura è politica. È infatti la cultura, la dialettica della cultura – della molteplicità delle culture –, che fornisce oggi l'energia per ripensare e riorganizzare alcune acquisizioni moderne come libertà e uguaglianza dei soggetti in un universo politico oggettivo dove la libertà e l'uguaglianza stanno insieme alla differenza. Anche se non si può dare come semplice e tollerante sommatoria di culture, né tanto meno come brutale conflitto fra esse, né come un'identificazione esclusiva ed escludente, la politica parla oggi la voce delle culture; una voce che, se bene interpretata, allude proprio alla esigenza – tutta politica – di un'umanità plurale e concreta, libera dall'alienazione delle essenze universali astratte e delle istituzioni politiche, dall'oppressione del biopotere, e anche dalla stessa rigidità delle

culture; un'umanità che realizzi ciò che l'umanità oggi è, in potenza, cioè tutte le donne e gli uomini reali e concreti, ma che si riconoscono vivi e vitali, storici e politici, in quanto determinati dalle culture pur sapendo di non esserne esauriti, e che a partire dalla cultura entrano in una pluralità di relazioni, sempre mobili. Che grazie alla loro determinazione culturale praticano la libertà della cultura e nella cultura, e anche la libertà dalla cultura.

È quindi chiaro che quella cui allude la cultura, nella sua dialettica, è una politica che è libera dall'ossessione moderna dell'unità formale e dell'omogeneità etica – una politica, quindi, vicina al costituzionalismo all'interno e al federalismo all'esterno, quindi –, e che non cela e non teme il conflitto. Dialettica è infatti – come dev'essere – contraddizione conflittuale e al tempo stesso consapevole energia; ma non è (né ha) sintesi, finalità ultime, idee da realizzare una volta per tutte. È piuttosto apertura – attraverso la dimensione della cultura – a quella concretezza che è la contingenza, il conflitto. Ora, dire che il principio è la contingenza in quanto lotta, e che è su questa che ci si deve fondare per realizzare l'umanità, può sembrare paradossale. Eppure

è stato il programma dell'esistenzialismo, rifluito nel decostruzionismo; e anche l'idealismo, in quanto pensiero dialettico, può essere interpretato in questa luce. Infatti, lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* ha sancito, con la sua critica dialettica al liberalismo e al razionalismo, che non il contratto fra essenze uguali (gli uomini nello stato di natura) ma il conflitto reale, contingente, fra uguali che sono concretamente diversi, e il suo esito dapprima asimmetrico (la dialettica servo/signore), sono l'origine della costruzione di una convivenza concretamente libera. Il principio e la contingenza stanno insieme, mediati dalla dialettica concreta. Certo, quello di cui parla Hegel è un riconoscimento che passa attraverso la morte: ben più radicale, quindi, di quello di cui si parla oggi nell'ambito delle filosofie accademiche. Pensare la politica come riconoscimento dovrebbe quindi significare pensarla come movimento e contraddizione, e attribuirle la finalità non certo di garantire la stabilità e la sicurezza, ma di aprirsi alla contingenza, cioè realizzare interazioni sempre mutevoli e in-stabili fra soggetti la cui essenza non è di identificarsi nelle istituzioni o nelle culture ma vivere le proprie diversità come

costitutive dell'umanità concreta. Una politica, insomma, attraverso la quale si afferma la ricchezza plurima del vivente, e si disegna uno spazio comune aperto, a più dimensioni e a più voci, che rende possibile non sempre né solo un'armonia polifonica ma che conosce anche decisi passaggi attraverso stridenti disarmonie, conflitti: il comune, il senso, non è solo consenso ma anche dissenso. Politica è insomma nell'ottica dialettica, non tanto la ricerca dell'algoritmo razionale che fa coesistere linearmente tutte le culture (il che equivarrebbe alla loro spoliticizzazione) quanto far emergere la politicità delle culture, senza accettarne le pretese esclusivistiche: il principio fermo dell'umanità è la dialettica. La politicità delle culture è quindi un'occasione per l'elaborazione di un «comune» capace di uscire dalla logica confinaria dello Stato.

A quella domanda va inoltre risposto, quindi, che è proprio la dialettica delle culture ciò che ne consente il dialogo, fondato su qualcosa di più che sulla tolleranza e sulla buona volontà. Nell'epoca in cui l'umanità non può più essere pensata come articolata in culture coincidenti con gli Stati nazionali, disposti lungo l'asse spaziale della vicinanza e

della lontananza, è la critica dialettica a essere in grado di cogliere nella cultura un elemento di particolarità senza tuttavia assolutizzarlo, e quindi senza rendere le culture prigioniere, in una sorta di fatalità, della logica amico/nemico; di vederle come snodi politici complessi, polimorfi e multidimensionali, portatori di soggezione e di emancipazione, come particolari concreti, come modi transitori e instabili, contingenti eppure insuperabili, del darsi dell'umanità del singolo e dell'umanità come collettivo.

È il conflitto dialettico nelle culture e fra le culture – serio, ma non cieco né muto né assoluto – a permettere di pensare la non estraneità delle culture l'una dall'altra, a renderne possibile la traducibilità. E tradurre le culture significa che queste continuano a esistere, che non sono soffocate né neutralizzate in un metalinguaggio superiore e uniformante, né necessariamente destinate all'assolutezza, all'incomprensione e al fraintendimento. E la traducibilità delle culture è l'analogo politico di ciò che Benjamin, in *Il compito del traduttore*, indicava per le lingue della letteratura: il movimento del discendere e del risalire nella lingua di destinazione secondo il ritmo essenziale

(storico, politico) delle discese e delle salite della lingua d'origine – della dialettica che vi è immanente. Si tratta infatti nella traduzione di riprodurre – senza inseguire le somiglianze esteriori e senza enfatizzare le dissomiglianze – l'affinità delle lingue, ossia i diagrammi politici che vi sono inscritti. Il traduttore deve mettersi in gioco, insieme alla propria lingua, davanti alla lingua altrui, deve lasciar scuotere la propria lingua dalla lingua straniera. Tutto ciò era reso possibile, secondo Benjamin, dalla lingua della verità, la «vera lingua», la lingua più grande che parla in tutte le lingue, che di essa sono frammenti, così che la traduzione è la redenzione della verità racchiusa in un'altra lingua.

Questa verità – mai attingibile, che parla solo nella pluralità insuperabile, e tuttavia comunicante, delle lingue contingenti – è per noi, ora, appunto la dialettica della cultura, le contraddizioni concrete, le conflittualità attraverso cui in essa si esprime la ricerca di senso politico, individuale e collettivo. E il «traduttore» dobbiamo essere tutti noi, ciascuno nella propria cultura e ciascuno fuori di essa. Il riconoscimento fra le culture non sarà così il fronteggiarsi di monadi, ma l'apertura – in uno

spazio e in un tempo concreti e determinati – alle contraddizioni e alle aspirazioni dell'Altro, come condizione per scoprire le proprie. La traduzione delle culture si dà non in una pacificata ermeneutica, in una *mathesis universalis*, sì nel passaggio attraverso le lotte che in esse si esprimono, attraverso le volontà di vita che vi si dicono, universali nella loro aperta e riconosciuta particolarità e infinita varietà.

La politica che realizza il principio nella contingenza, la verità nella lotta, è la politica all'altezza del compito di accompagnare la trasformazione dell'umanità casuale in umanità multiculturale concreta, di estendere la fraternità (che non è assenza di conflitto) al mondo intero, e di sostanziare di concretezza l'uguaglianza e la libertà. L'umanità multiculturale è infatti uguale nell'uguaglianza delle dialettiche globali che vi si manifestano; ed è libera non perché liberata attraverso una pianificazione astratta e universalistica ma perché lotta contro i limiti che dall'esterno sono posti alle proprie volontà di vita. È la nuova forma dell'idealità rivoluzionaria moderna.

Conclusione

Quelle che si sono indicate sono soluzioni non automatiche, non destinate a realizzarsi in virtù di qualche cogenza storica o economica, ma sono piuttosto da pensarsi come possibilità, come progetti, che richiedono agli individui di voler uscire dalla scelta del silenzio, della passività, dell'adesione conformistica alla tradizione, della ghettizzazione (attiva e passiva) nelle culture; progetti che, oltre alla consapevolezza che la globalizzazione è una realtà, e che le trasformazioni che produce sono irreversibili ma non ingovernabili, richiedono anche l'umiltà di accettare che le culture, pur in dialogo, restino diverse, e che l'emancipazione degli oppressi possa passare anche attraverso il rifiuto delle libertà occidentali (il caso delle donne islamiche è paradigmatico: alle istanze di liberazione se ne possono affiancare altre,

di adesione a una cultura tradizionale, vissuta come più rispettosa della concretezza individuale).

È, certo, sono soluzioni che implicano passaggi politici difficilissimi, privi di garanzie, irti di contraddizioni, che stressano tutti gli apparati concettuali della politica moderna (il lontano e il vicino, l'unità e la pluralità, l'assoluto universale e il relativo particolare, l'astratto e il concreto, la mediazione e l'immediatezza, il principio e la contingenza) e ci costringono a riparare la nave, o a cambiarla, in mare aperto e in piena burrasca.

L'importante è non fingere che nulla stia succedendo, né credere che sia possibile tornare indietro: l'età globale è l'età della mobilitazione globale, in cui l'umanità può essere prodotta e immaginata solo come universale critica degli universalismi non critici e, allo stesso titolo, dei particolarismi tribali. Quali configurazioni storico-politiche questa critica assumerà, non lo sappiamo; ciò che sappiamo è che l'alternativa all'umanità multiculturale, a un nuovo rapporto concreto fra particolare e universale, è il conflitto fra le culture, lo scontro di civiltà, ossia il trionfo armato del biopotere come potere di morte. È contro questa

prospettiva di guerra globale, di guerra perpetua, di guerra senza frontiere, di guerra di tutti contro tutti, che oggi l'umanità più che un dovere è una sfida. La sfida di dare un volto umano all'umanesimo; di stare nella contingenza secondo la modalità di un conflitto che, per quanto reale, non sia distruttivo ma sia anche un «prendersi cura» di Sé e dell'Altro; di esprimere una passione per l'uomo non inutile ma tanto sapiente da consentire che attraverso di essa si salvi l'umanità nella concretezza e nella differenza delle creature e degli individui, e che la natura umana non sia più stravolta dall'ostilità verso se stessa e verso la natura del mondo.



BSB120458
COMUNE DI BOLOGNA
BIBLIOTECA